GEORGE E. SIMPSON

RELIGIÃO E MEDICINA IORUBÁ EM IBADAN

EDIÇÕES ÒṢẸ̀Ẹ̀TÚRÁ

RELIGIÃO
E MEDICINA IORUBÁ EM IBADAN

Nota do tradutor ao leitor Brasileiro

Traduzir um livro não é apenas transpor palavras de um idioma para outro. É, sobretudo, transpor universos de sentido, campos de experiência e visões de mundo. Ao lidar com tradições religiosas e sistemas de conhecimento que remontam a milhares de anos, é fundamental compreender que não estamos diante de meras curiosidades históricas ou fragmentos "exóticos" a serem consumidos como novidade. O mundo iorubá, em particular, constitui um universo simbólico, ritual e filosófico de grande complexidade, cuja transmissão sempre se deu através da oralidade, da vivência e da prática comunitária.

Este livro — Religião e Medicina Iorubá em Ibadan, de George E. Simpson — é, em essência, um trabalho acadêmico, resultado de observação etnográfica e análise científica. A proposta de traduzi-lo e publicá-lo em língua portuguesa não tem outro objetivo senão ampliar o acesso de pesquisadores, estudantes e interessados sérios à produção científica acerca da cultura iorubá, permitindo que o público brasileiro tenha mais uma fonte legítima de estudo e reflexão.

Contudo, é necessário ser claro e direto: este não é um manual de práticas religiosas, não é um compêndio de feitiçaria, tampouco um guia de iniciação ritual. Ele não pretende ensinar como cultuar os Òrìṣà, como conduzir oferendas, como entoar rezas, como manipular plantas medicinais ou como executar rituais. Qualquer tentativa de utilizar este texto como atalho para práticas espirituais ou como um "atalho secreto" para acessar saberes iniciáticos será não apenas um erro metodológico, mas também um ato de desrespeito cultural.

CHATO, PORÉM NECESSÁRIO

Sobre a tentação do "segredo revelado"

Vivemos uma era em que a informação circula de forma veloz, fragmentada e, muitas vezes, descontextualizada. Trechos de cânticos, invocações, termos em língua iorubá, fórmulas rituais e até receitas medicinais são frequentemente retirados de seus contextos e espalhados em redes sociais ou livros comerciais, apresentados como "chaves de poder" ou "mistérios ocultos" disponíveis a qualquer um que os leia.

Essa lógica de consumo rápido, que transforma o saber ancestral em mercadoria, precisa ser denunciada com firmeza. O que está escrito em livros ou registrado em arquivos acadêmicos não substitui a experiência da vivência tradicional, da escuta respeitosa aos mais velhos, da disciplina ritual e da ética comunitária.

Não se engane: nenhum texto acadêmico, por mais rigoroso que seja, pode conferir o axé que apenas a iniciação, a convivência e o respeito podem transmitir. O que aqui se apresenta são análises, descrições e reflexões — jamais instruções de culto.

O risco do mau uso do conhecimento

Infelizmente, há aqueles que buscam nesses textos legitimidade para assumir papéis que não lhes foram atribuídos, explorando financeiramente pessoas em busca de espiritualidade, vendendo ilusões de poder e oferecendo serviços que não possuem raiz na tradição. A esses, este aviso se dirige com firmeza: não há atalhos para o sagrado.

O respeito à tradição iorubá exige não apenas estudo, mas também vivência, responsabilidade e ética. Aqueles que utilizam informações de segunda mão para explorar, enganar ou manipular outras pessoas não só desonram os ancestrais, mas também colocam em risco vidas e trajetórias espirituais.

Para os leitores sinceros

Se você, leitor ou leitora, se aproxima desta obra com interesse em compreender os complexos modos como religião e medicina se entrelaçam na sociedade iorubá, encontrará aqui uma fonte preciosa. Simpson registra aspectos de uma época (década de 1960), fornecendo materiais valiosos para comparação histórica e para análise crítica das interações entre tradição e modernidade.

Por outro lado, se sua expectativa é encontrar fórmulas prontas, rezas secretas, rituais passo a passo ou "atalhos" para se inserir na tradição dos Òrìṣà, é melhor interromper sua leitura aqui. Este não é o livro para isso, nem poderia ser.

A tradição iorubá não se aprende em bibliotecas, mas sobretudo nos terreiros e comunidades, em contato direto com sacerdotes e sacerdotisas reconhecidos, sob a orientação de quem recebeu a transmissão de seus mais velhos. O aprendizado exige humildade, paciência e compromisso.

Sobre a responsabilidade do tradutor

O meu Orí me concedeu a oportunidade de dominar outros idiomas e, por isso, de tornar acessível esta obra a leitores e pesquisadores do Brasil. O fiz com o compromisso de honrar a memória do Dr. George E. Simpson e de preservar a integridade de seu trabalho, sem deturpar seus objetivos originais. A tradução foi realizada com rigor, mas também com respeito, para que os leitores brasileiros possam acessar mais uma fonte de estudo sobre a cultura iorubá.

Que fique claro: esta publicação é, antes de tudo, uma ferramenta acadêmica, destinada ao estudo científico e à difusão cultural. Seu uso responsável pode enriquecer a compreensão das interações entre tradição e modernidade, medicina e religião, África e diáspora.

Considerações finais

O respeito é a base de qualquer aproximação a todas as pessoas, credos, crenças, cor, etnia e gênero. No presente momento, o universo iorubá. Respeito pelos ancestrais, pelos mais velhos, pela comunidade e pela espiritualidade que sustenta essa tradição. A cultura iorubá não é um objeto de consumo, não é um segredo a ser comprado, não é uma técnica a ser pirateada. É uma forma de vida, um modo de pensar, um sistema de valores transmitido com rigor e zelo.

Assim, ao abrir este livro, tenha consciência de que está diante de um registro histórico e científico, não de um guia de práticas. Se sua busca é acadêmica, encontrará aqui muito material para reflexão. Se sua busca é espiritual, procure uma casa séria, uma liderança reconhecida, um caminho de iniciação legítimo.

Deixo este aviso não como barreira, mas como ponte: que este livro seja utilizado com responsabilidade, que inspire pesquisas respeitosas, que fortaleça a preservação da cultura iorubá no Brasil e no mundo, e que jamais seja deturpado por interesses pessoais ou pela ignorância disfarçada de curiosidade.

Cordialmente,

O tradutor: Sangowale Ojetunde.

RELIGIÃO
E MEDICINA IORUBÁ EM IBADAN

GEORGE E. SIMPSON

EDIÇÕES ÒṢẸ̀ẸTÚRÁ

SUMÁRIO

Lista de Tabelas 1
Prefácio 4

I. RELIGIÕES TRADICIONAIS NA ÁREA DE IBADAN

Olódùmarè e os Òrìṣà principais: Crenças e Rituais 12
Olódùmarè 13
Obàtálá 15
Ọ̀rúnmìlà 21
Èlà 32
Èṣù 34
Ṣàngó 55
Òṣun 64
Ògún 67
Ṣànpọ̀nná 77
Òṣanyìn 84
Ìbejì 87
Ẹ̀gbé 91
Egúngún 94
Orò 99
Òkèbàdàn 103
Ọbalógun 105
Èdàn 107
O Culto Ògbóni 109
Os Ancestrais 113
Conceitos de Alma 114
Sacerdócio 116
Santuários e Templos 117

II. MAGIA E FEITIÇARIA

Adivinhação 122
Sonhos 124
Feitiçaria 124
Feitiços e Conjurações 132
A Maldição e a Bênção 132
Invocação da Alma 134
Defesas contra a Feitiçaria: Maldições; Invocação 135
Amuletos 136
Proteção Mágica utilizada por 272 Informantes de Base 138

III. MEDICINA TRADICIONAL

Curandeiros Tradicionais 142
Associações de Médicos Nativos 144
Diagnósticos, Causas e Tratamento de Doenças 146
Discussão 160

IV. CRENÇAS RELIGIOSAS, MÁGICAS E MÉDICAS

Família 167
Educação 168
Ocupação 171
Religião 173
Magia e Adivinhação 174
Medicina 178
Resumo e Discussão 193

V. MUDANÇAS NAS RELIGIÕES E NA MEDICINA IORUBÁ

Religião em 1964 204
Conversão ao Islã e ao Cristianismo 204
Declínio dos Cultos Tradicionais, mas Persistência das Crenças Tradicionais . .204
Compromissos, Concessões e Racionalizações 208
Sincretismos encontrados nos Movimentos Religiosos no Sudoeste da Nigéria 209

Medicina em 1964 213
Remédios Patenteados e Fármacos 213
Atitudes Favoráveis em Relação à Medicina Moderna 215
Interação entre a Medicina Tradicional e a Moderna 216
Hospitais e Centros de Saúde na Região de Ibadan 222
Novas Ênfases e Programas na Faculdade de Medicina da Universidade de Ibadan 225
Um Experimento Piloto em Psiquiatria Comunitária 225
Pontos de Vista Divergentes sobre o Uso de Curandeiros Tradicionais 226

Outras Mudanças 230
Atitudes em Relação à Preservação dos Costumes Tradicionais 230
Escolaridade Desejada para os Próprios Filhos 230

Resumo 230

APÊNDICES

Apêndice A
Formulários Utilizados neste Estudo 232
Dados Demográficos de 272 Iorubá 239

Apêndice B
Tabelas Adicionais 251

Bibliografia 260

LISTA DE TABELAS

1. Religião atual e Número de Esposas de 172 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 .. . 168
2. Local de Residência e Frequência Escolar de 267 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 169
3. Idade e Frequência Escolar de 267 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 169
4. Residência, Migração e Educação de 268 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 170
5. Religião Atual e Frequência Escolar de 266 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 170
6. Religião e Educação de 268 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 171
7. Idade e Ocupação de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 172
8. Religião Atual e Ocupação de 271 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 173
9. Residência, Migração e Religião de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 174
10. Local de Residência e Problemas Atribuídos à Feitiçaria de 260 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 175
11. Residência, Migração e Problemas Sobrenaturais ou Experiência de 270 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 175
12. Problemas Sobrenaturais ou Experiência e Orientação ou Proteção Sobrenatural de 261 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 176
13. Religião e Orientação ou Proteção Sobrenatural de 262 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 177
14. Educação e Orientação ou Proteção Sobrenatural de 259 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 177
15. Idade e Tratamento Procurados em Caso de Doença Grave de 241 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 179
16. Religião Atual e Tratamento Procurado em Caso de Doença Grave de 241 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 180
17. Religião e Práticas de Doença de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 181
18. Educação e Práticas de Doença de 268 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 181
19. Experiência de Doença e Problemas Sobrenaturais ou Experiência de 231 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 182

20. Práticas de Doença e Orientação ou Proteção Sobrenatural de 262 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 193

21. Local de Residência e Atitude em Relação à Preservação da Religião Tradicional de 219 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 207

22. Práticas de Doença e Atitudes em Relação ao Tratamento Médico Moderno de 216 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 216

23. Local de Residência e Crença de que Existem Doenças que a Medicina Moderna Nunca Será Capaz de Curar, de 246 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 217

24. Local de Residência e Atitude em Relação à Preservação dos Costumes Tradicionais de 269 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 228

25. Escolarização Desejada para os Próprios Filhos, Região de Ibadan, 1964 229

26. Local de Residência de 272 Iorubás Homens e Mulheres, Região de Ibadan, 1964 251

27. Local de Residência e Idade de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 251

28. Local de Residência e Estado Civil de 270 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 . . . 252

29. Local de Residência e Número de Esposas de 172 Iorubás Casados, Região de Ibadan, 1964 252

30. Idade e Estado Civil de 270 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 253

31. Idade e Número de Esposas de 172 Iorubás Casados, Região de Ibadan, 1964 . .253

32. Local de Residência e Número de Filhos de 181 Iorubás Casados, Região de Ibadan, 1964 254

33. Local de Residência e Ocupação de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 . . . .. .254

34. Frequência Escolar e Ocupação de 267 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 255

35. Local de Residência e Religião Atual de 271 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 . . .255

36. Idade e Religião Atual de 271 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 256

37. Sexo e Religião Atual de 271 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 256

38. Sexo e Consultas com Adivinhos de 260 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 257

39. Experiência e Atitudes em Relação a Postos de Saúde e Hospitais de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 257

40. Atitudes em Relação a Pacientes de Médicos e Enfermeiros em Postos de Saúde e Hospitais Segundo os Pacientes, 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964 258

41. Experiência de 272 Iorubás, Região de Ibadan, 1964, com Propina a Atendentes e Espera por Atendimento em Postos de Saúde e Hospitais 258

CAPÍTULO I

RELIGIÕES TRADICIONAIS NA REGIÃO DE IBADAN

Tem-se dito que a religião iorubá é uma "miscelânea de cultos individuais", mantidos unidos por Olódùmarè (também conhecido como Ọlọ́run)[7]. Segundo Idowu, Olódùmarè "sempre foi colocado em primeiro lugar e muito acima das divindades"[8]. Esse autor considera a religião tradicional iorubá como monoteísmo (ou monoteísmo difuso, ou Olodumareísmo), com as divindades bem conhecidas atuando como ministros de Olódùmarè. A questão da origem histórica, bem como da "pureza" original desse "monoteísmo", é debatida, afirma Idowu; alguns anciãos iorubá sustentam que "a multidão de divindades que agora povoam seu panteão é um acréscimo posterior, cujo efeito nem sempre foi benéfico para sua religião"[9]. Outros pesquisadores consideram as religiões iorubá politeístas. Para nossos propósitos, essa questão não é de grande importância. Mais adiante, neste capítulo, resumimos as opiniões de nossos informantes mais versados sobre as crenças atuais a respeito de Olódùmarè.

Embora existam centenas de divindades na religião tradicional iorubá (o número varia entre 200, 201, 400, 600, 1060, 1440), cerca de duas dezenas ofuscam as demais na área de Ibadan. Deuses da natureza como Ṣàngó, Òṣun e Ṣànpọ̀nná, e divindades funcionais, incluindo Ọ̀rúnmìlà, Ògún e Ọbàtálá, são ligados a linhagens, mas nenhuma linhagem detém monopólio sobre um dos grandes deuses ou deusas; sempre há indivíduos que se tornam seguidores de uma dada divindade porque Ọ̀rúnmìlà, o deus da adivinhação, lhes disse para recorrer àquele òrìṣà, ou porque algum dos deuses o ajudou em momento de crise[10]. Há um culto para cada divindade, e cada grupo cultual realiza uma cerimônia anual para seu òrìṣà. Com frequência, um religioso tradicional é seguidor de várias divindades, mas cultua cada uma separadamente. Os padrões rituais variam de culto para culto; relativamente poucos elementos novos foram introduzidos nas religiões tradicionais iorubá nos últimos anos.

OLÓDÙMARÈ E OS ÒRÌṢÀ PRINCIPAIS: CRENÇAS E RITUAIS

Indicamos nos Capítulos V e VI que apenas 5% de nossos 272 informantes "comuns" declararam cultuar os òrìṣà. Metade desse grupo cultua apenas os òrìṣà; a outra metade é formada por adoradores cristãos-òrìṣà ou muçulmanos-òrìṣà. É interessante notar que 10% de 183 informantes (7% da amostra total) responderam afirmativamente à pergunta sobre se cultuam o òrìṣà de sua linhagem. Tomados em conjunto, os adoradores de òrìṣà e os contribuintes para as cerimônias anuais tradicionais perfazem 19% da amostra de 272 informantes. Em tempos de séria dificuldade, uma grande parte dos iorubás consultam um babaláwo ou outro líder religioso tradicional em busca de orientações e, em muitos casos, isso conduz à apresentação de sacrifícios a um òrìṣà.

---

[7] E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, Nova York, Frederick A. Praeger, 1963, p. 203.

[8] *Ibid.*, p. 50. Idowu diz que os iorubás referem-se a Olódùmarè como o "Próprio Criador", "Dispositor Supremo", "Autor e Doador de todas as coisas boas que o homem pode possuir", o "Cabeça sobre todos", "Sua Senhoria", o "Pai Benevolente" e termos semelhantes.

[9] *Ibid.*, p. 202.

[10] Ver William R. Bascom, "The Sociological Role of the Yoruba Cult Group", *American Anthropologist*, Parte 22, *Memoir* nº 63, p. 23.

OLÓDÙMARÈ

Idowu escreve que, em todos os trabalhos anteriores sobre a religião iorubá, "à Divindade foi atribuído um lugar que a torna muito remota, de pouca importância no esquema das coisas"[11]. Segundo ele, três razões explicam esse tratamento: primeiro, os fenômenos objetivos na religião iorubá são os cultos dos òrìṣà; segundo, não se erguem templos nem se dedicam imagens a Olódùmarè; e, terceiro, a concepção que o povo tem da Divindade é um reflexo de sua estrutura social. Sobre este último ponto, Idowu afirma que, na etiqueta iorubá, não é apropriado que um jovem se dirija diretamente a um ancião ao pedir um favor especial; por isso, "depois de cada ato de culto perante qualquer divindade, as pessoas concluem dizendo *Kí Olódùmarè gbà á o* — 'Que Olódùmarè aceite', ou expressão semelhante". Quanto ao status de Olódùmarè, Idowu observa:

> A teologia iorubá enfatiza o status singular de Olódùmarè. Ele é supremo sobre tudo no céu, reconhecido por todas as divindades como o Chefe a quem toda autoridade e lealdade são devidas. Ele não é um entre muitos; nem mesmo um "Olódùmarè-em-conselho". Seu status de Supremacia é absoluto. As coisas acontecem quando Ele aprova; não se cumprem se Ele desaprova. No culto, os iorubá O têm, em última instância, como Primeiro e Último; na vida cotidiana, Ele detém a preeminência máxima[12].

Os iorubás parecem estar satisfeitos com os deuses com os quais têm contato imediato, pois creem que, uma vez cultuados os òrìṣà, eles transmitirão a Olódùmarè o que for necessário.[13] A grandeza de Olódùmarè, contudo, não impede a aproximação direta, e o povo "lhe dirige orações diretamente, a qualquer hora e lugar, conforme surja a necessidade". Idowu diz que há um culto específico de Olódùmarè, com o culto ao ar livre. Hoje, o culto ritualístico regular está em declínio; em alguns lugares já não é conhecido, e em outros tornou-se um culto de mulheres.

Em linhas gerais, nossos achados concordam com os de Idowu.[14] Sacerdotes tradicionais e outras pessoas que exercem ou exerceram papéis de liderança em cerimônias religiosas na área de Ibadan defendem os seguintes pontos:

1. Olódùmarè é o Òrìṣà Supremo e criador de todos os seres, inclusive dos demais òrìṣà;
2. Ele é todo-poderoso e nada há que não possa fazer;
3. Não há cerimônia anual em sua honra, mas seu nome é mencionado durante as cerimônias dos òrìṣà;
4. Os òrìṣà são intermediários entre Olódùmarè e os homens, e Ele é cultuado por meio dos òrìṣà;
5. As pessoas lhe pedem em oração que as guie e proteja;

---

[11] Idowu, *op. cit.*, p. vii.
[12] *Ibid.*, p. 56.
[13] *Ibid.*, p. 142.
[14] *Ibid.*, pp. 142–143.

6. Hoje não existe santuário ou templo para Olódùmarè e não se lhe oferecem sacrifícios.

Indagado se conhecia versos atribuídos a Olódùmarè ou ditos em sua honra, um adivinho-curandeiro muçulmano — que ainda participa das cerimônias anuais de quatro òrìṣà — disse que as pessoas leem a Bíblia ou o Alcorão como mensagens de Deus. Um devoto de Ifá e Ọbàtálá recitou este verso a Olódùmarè:

Iorubá	**Português**
Ọba atáyéṣe,	*O Senhor que corrige todo erro na terra*
Ọba adá-ẹ̀dá.	*O Senhor que cria todos os seres.*

Um dos vinte e um líderes religiosos tradicionais entrevistados em Lalupon e Ibadan — seguidor de Ògún e de Ọya — mencionou Ọlọ́run como um dos òrìṣà que cultua.

ÈṢÙ

Os adjetivos usados para descrever Èṣù não são lisonjeiros: ardiloso, astuto, cruel, irascível e de gênio vivo; ainda assim, ele é tido como um dos òrìṣà mais poderosos.[42] Alguns dos sacerdotes tradicionais e líderes cerimoniais que entrevistamos em Lalupon e em Ibadan disseram que Èṣù não faz amizade com ninguém, está sempre procurando confusão e não é facilmente aplacado; mas um desses homens afirmou que Èṣù é "o cérebro por trás de todas as coisas boas assim como de todas as coisas más", querendo dizer que Èṣù interfere em tudo.

Entre os que seguem as crenças religiosas tradicionais iorubá — e mesmo entre muitos filiados a denominações cristãs ou ao Islã —, Èṣù é tido como capaz de qualquer espécie de mal, inclusive impedir outros òrìṣà de receber oferendas e até ameaçar Deus. Segundo um informante, Èṣù "tenta as pessoas contra si mesmas" e não hesita em destruir uma família inteira.

Ao explicar o grande poder de Èṣù, um líder ritual disse que sem a cooperação de Èṣù os outros òrìṣà não conseguem causar dano. Por exemplo, disse ele, se Ṣàngó quiser matar alguém com o trovão, Èṣù "vai na frente" (torna o dano possível). São numerosas as finalidades para as quais os devotos procuram usar Èṣù. Quando sua ajuda é obtida, ele pode meter os inimigos de alguém em encrenca, levando-os a cometer homicídio ou a suicidar-se; mas pode também ajudar a detectar furtos. Como nada do que alguém faça deixa de poder ser estragado por Èṣù; por isso, com frequência lhe fazem oferendas, para que ele não se meta no que quer que esteja sendo empreendido.

O emblema de Èṣù é uma figura de barro ou de madeira, ou um boneco recheado com cabeça de porcelana ou de barro (ver Prancha XII). Em geral, ele é mantido do lado de fora da casa, pois, como disse um informante, Èṣù não é o tipo de òrìṣà que se deixa dentro de casa. Outros disseram que Èṣù é mantido fora da casa — ou até fora da cidade — porque é poderoso demais para ficar dentro, ou porque sempre arruma confusão. Um sacerdote de Èṣù, chefe dos devotos de Èṣù numa seção de Ibadan, tinha um santuário de Èṣù dentro de sua casa.

A partir de suas fontes — principalmente sacerdotes de alto escalão dos grupos religiosos tradicionais em Ilé-Ifẹ̀, centro da religião iorubá —, Idowu conclui que Èṣù é "primordialmente um 'oficial de relações especiais' entre céu e terra, o inspetor-geral que relata regularmente a Olódùmarè os feitos das divindades e dos homens, e que verifica e informa sobre a correção do culto em geral e dos sacrifícios em particular". Apesar do estreito vínculo entre Ọ̀rúnmìlà e Èṣù, Idowu discorda da opinião, comum entre babaláwo, de que Èṣù foi criado para ser o auxiliar da mão direita de Ọ̀rúnmìlà.

Há vários mitos a respeito de Èṣù, mas nossos informantes mencionaram apenas três de forma breve. Segundo um líder cerimonial, Ọ̀rúnmìlà tomou emprestado de Èṣù o orí (destino/sorte), e isso ajudou Ọ̀rúnmìlà a tornar-se famoso. Quando Èṣù pediu o orí de volta, Ọ̀rúnmìlà, em vez disso, deu-lhe uma "yàngí" (pedra de Èṣù), colocando-a do lado de fora para ali ser cultuada. Ọ̀rúnmìlà disse a Èṣù:

[42] *ibid.*, p. 80.

Iorubá	Português
Èṣù o dara sin lẹ́hìn mi.	*Èṣù, Òdàrà (outro nome de Èṣù), deixa-me em paz.*
Gbòrí gbòrí kì gbòrí lẹ́mẹ̀jì.	*Não se toma de volta duas vezes o que se dá aos outros (neste caso, o orí).*

Outro informante disse que, certa vez, Ọ̀rúnmìlà baniu Èṣù porque este o criticara pelas costas. Um terceiro líder religioso contou que Èṣù disse uma vez a Ṣàngó que ele não poderia feri-lo. Ṣàngó então cortou Èṣù ao meio, e ele continuou se multiplicando em quatro, oito e assim por diante. Independentemente disso, o homem que falara de Èṣù criticando Ọ̀rúnmìlà disse, ao comentar sobre Ṣàngó, que Ṣàngó tentou diminuir o poder de Èṣù, mas falhou. Segundo essa tradição oral, Èṣù tem uma candeia perigosa que acende para causar confusão. Quando Ṣàngó veio ao mundo e viu essa candeia, tentou destruí-la batendo nela com uma pedra do trovão; a candeia se partiu em muitos pedaços, mas cada parte virou uma candeia inteira, aumentando assim o poder de Èṣù.

Um relato minoritário sobre Èṣù veio de um babaláwo de Lalupon que cultua Ṣàngó, Ṣànpọ̀nná, Ọya e Ọ̀rúnmìlà. Segundo ele, Èṣù é esposa de Ọ̀rúnmìlà, um òrìṣà travesso usado por Ọ̀rúnmìlà para causar encrenca, especialmente para instigar brigas e inimizade entre as pessoas. A certa altura, ela ficou tão ardilosa e indócil que Ọ̀rúnmìlà a mandou embora; mas então ele perdeu a paz de espírito. Consultou um adivinho, que lhe disse que, a menos que encontrasse onde Èṣù estava escondida, os problemas não cessariam. Disseram-lhe também que fizesse um tambor. Ọ̀rúnmìlà levou o tambor à casa de Alárá e disse:

Iorubá	Português
Taràgbà, taràgbà, taràgbà, taràgbà, Aràgbàragbà tàkúta.	*(sons místicos intraduzíveis)*
Ìwà ni a ń wá o, Ìwà.	*Procuro Ìwà (Èṣù).*
Níbo ni ẹ ti rí Ìwà fún mi o, Ìwà?	*Vocês viram Ìwà?*

Ele não a encontrou ali. Onde quer que ouvissem o tambor, as pessoas se juntavam ao redor dele. Foi à casa de Ajerò e repetiu o canto, mas não a encontrou. Foi então à casa de Ọ̀ràngún e repetiu o canto. Quando Èṣù ouviu o canto, correu para fora e seguiu Ọ̀rúnmìlà até em casa. Ao chegarem à soleira, ela se recusou a entrar. Desde então, Èṣù não permanece dentro da casa de Ọ̀rúnmìlà. É cultuada do lado de fora.

Quando as pessoas consultam um babaláwo, pede-se que apresentem oferendas a Èṣù. Quando se oferecem sacrifícios a Ọ̀rúnmìlà, Èṣù deve receber a sua parte.

Cerimônia anual de Èṣù

Na noite anterior à cerimônia, o emblema de Èṣù é lavado com água e com as seguintes folhas: pèpè, pèrègún e bángbéliú. Adicionam-se banha de orí e óleo de palma à água. Depois, osùn (pó vermelho) é esfregado no emblema e uma wájì (pano tingido) é colocada por cima. No dia seguinte, obi são oferecidas a Èṣù. Cada noz-de-cola é apresentada com as palavras:

"Esta é a oferenda de noz-de-cola de Fulano. Não o tentes a cometer crimes contra outros, nem permitas que outros cometam crimes contra ele. Protege-o das forças maléficas."[43]

Essa oração é repetida com cada noz-de-cola (cada membro da família apresenta uma). Sacrifica-se um galo a Èṣù e seu sangue é derramado no santuário. Seguem-se outros sacrifícios animais — galinhas, pombos, ejá, ekú e, por vezes, um porco ou um bode macho — e o sangue desses animais, junto com água de caracol, é derramado sobre o emblema de Èṣù. Oferecem-se também amendoins, cana-de-açúcar e mel. A carne é cozida e, no segundo dia, é servida com outros alimentos aos participantes. Com tambores, danças e cantos, cerca de 10% dos participantes acabam possuídos por Èṣù. (Um informante em Ibadan disse que hoje não ocorre possessão em cerimônias de Èṣù na cidade.) Èṣù (isto é, um devoto possuído por Èṣù) ameaça os circunstantes com porretes. Os possuídos por Èṣù não tremem nem sacodem, mas ficam mais fortes do que o normal e muitos precisam ser contidos por outros devotos. Um possuído por Èṣù não cai desmaiado; pode sugar o sangue de um galo e, ao acalmar-se, predizer acontecimentos futuros. Em certo momento da cerimônia, uma procissão de devotos pode percorrer as ruas. Não se usa fantasia nem máscara. O bàtá é o principal tambor dessa cerimônia, mas podem ser usados os tambores falantes e o gángan (semelhante ao tambor falante, porém menor), bem como o ṣèkèrè. A proteção contra as forças do mal e o pedido para que não sejam tentados a praticar o mal são temas destacados nas cerimônias anuais para Èṣù. A seguir, preces típicas em Ibadan. Chama atenção o apelo a Ọlọ́run na segunda prece, pedindo proteção contra a ira de Èṣù.

Iorubá	Português
Kí nnkan má ṣe ọmọ mi,	*Protege meus filhos das forças do mal.*
Kí nnkan má ṣe aya mi	*Protege minhas esposas das forças do mal.*
Àti emi náà.	*E protege a mim também.*
Má ṣe mí lu ènìyàn, má ṣe ènìyàn lu mí.	*Èṣù, não me tentes contra as pessoas; não tentes as pessoas contra mim.*
Lànà owó, lànà ọmọọ kàn mí o.	*Concede-me dinheiro e filhos.*
Èṣù má ṣe mí, ọmọ ẹlòmíràn ni o ṣe.	*Èṣù, não me tentes a praticar crimes; tenta os filhos dos outros.*
Asóró lọ́gbọ, akétépé lọ́gbọ.	*Aquele que tem cassetetes fortes, o que tem porretes pesados.*
Ọlọ́run máa jẹ kí a rì ìjà Èṣù o.	*Deus, protege-me da ira de Èṣù.*

[43] Isto é, ele foge para evitar ser persuadido a aceitar sacrifícios e, assim, liberar a vítima.

Èṣù má ṣe mí, ọmọ ęlòmíràn ni o ṣe.	*Èṣù, não me tentes a fazer o mal; tenta outros.*
Ìwọ ló ṣe ọba tí wọ́n fi yọ lọ́yẹ́.	*Foste tu quem tentou um ọba, e ele foi deposto.*
Ìwọ ló ṣe iyàwó tí o fi kọ ọkọ rẹ̀ sílẹ̀, tó fi lọ sìnú igbó.	*Foste tu quem tentou uma esposa, e ela se divorciou do marido e enforcou-se no mato.*
Ìwọ ló ṣe igi igbó tí wọ́n fi iná dáa pọ̀.	*Foste tu quem tentou a árvore na mata, e a árvore foi destruída pelo fogo.*
Ìwọ ló ṣe ènìyàn tí wọ́n fi kọ ọ̀gùn tí ti i tí wọ́n sọ di wèrè.	*Foste tu quem tentou um homem, e outros usaram feitiços contra ele e o deixaram louco.*
Èṣù má ṣe mí, ọmọ ęlòmíràn ni o ṣe.	*Èṣù, por favor, não me tentes; tenta outros.*
Ìwọ ló ṣe ènìyàn tó fi bínú sọ kũ.	*Tentaste um homem, e ele cometeu suicídio por enforcamento.*
Ìwọ ló ṣe ènìyàn tó fi kọ sọ̀dò.	*Tentaste um homem, e ele cometeu suicídio por afogamento.*
Ìwọ ló ṣe ènìyàn tó fi gbánú kú.	*Tentaste um homem, e ele cometeu suicídio rasgando o próprio ventre.*
Èṣù má ṣe mí, ọmọ ęlòmíràn ni kọ ṣe.	*Èṣù, não me tentes; tenta outros.*

Entre muitos outros, repetem-se estes versos em homenagem a Èṣù:

Iorubá	Português
Èṣù, ògá nìlúù.	*Èṣù, o poderoso da cidade.*
Atóbájayé, eleso ọ̀ògùn.	*Apoio suficiente na vida, aquele que tem frutos medicinais.*
Oti-bàlùwẹ̀-gun-ęṣin-wọlé.	*Aquele que vai a cavalo do banheiro ao quarto interno.*
Otìlì lóògùn.	*Aquele que possui remédio muito poderoso.*
Alágada èyẹ,	*O que empunha uma espada,*
Oròko-ni-ọ̀jẹ̀-ębọ-lẹ̀.	*O que foge quando o sacrifício dá errado.*
Tabìrìgbongbọn; abònijà-wá-kùmọ̀.	*O trôpego que encontra um grande porrete para os que brigam.*[44]
Ó nlọ nínú ępà, ìpákọ́ rẹ̀ nhàn firifiri, ọpẹ̀lọpẹ̀ pé ọmọ ga.	*Ele caminha num campo de amendoim e sua cabeça é visível só porque é muito alto.*[45]

[44] Isto é, ele dá uma maldição para pessoas briguentas a fim de capacitá-las a ferirem (matarem) umas às outras.

[45] Amendoim é uma planta rasteira. Um modo eufemístico de dizer que Èṣù é muito baixo.

Èṣù, ọ̀làfé, aṣeni-báni dárò.	*Èṣù, o assobiador, que nos fere e, ainda assim, se compadece de nós.*
Èṣù ló ṣe babaláwo ọjọ́ mẹ́tàdín-lógún ló gbé lọ́ọ́dọ̀ Ọya.	*Èṣù, que tentou um babaláwo e o fez ficar dezessete dias na casa de Ọya.*

II. MAGIA E FEITIÇARIA

CAPÍTULO II

MAGIA E FEITIÇARIA

Adivinhação

Os tradicionalistas iorubás são relutantes ou pouco dispostos a iniciar qualquer empreendimento sem antes consultar Òrúnmìlà, o deus oracular. Idowu escreve:

> "Antes de um noivado, antes de um casamento, antes do nascimento de uma criança, no momento do nascimento de uma criança, nas sucessivas etapas da vida de um homem, antes que um rei seja nomeado, antes que um chefe seja escolhido, antes que alguém seja designado para um cargo cívico, antes de uma viagem, em tempos de crise, em tempos de doença — em qualquer momento e em todos os momentos, Ifá é consultado para orientação e segurança."[117]

Ifá é um tipo de adivinhação geomântica. No sistema de Ifá, diz-se que existem 256 odù (versos ou capítulos) que um babaláwo deve aprender de cor.[118] Partes do corpus de odù já foram publicadas, e vários estudos detalhados da adivinhação Ifá estão em preparação.[119]

Ao aprender os Ifá odù, começa-se com o òpèlè, uma corrente de adivinhação na qual estão fixadas oito metades de caroços. Quando o òpèlè é lançado ao chão, pode-se determinar qual odù é indicado pela combinação dos segmentos de caroços que caem "para cima" (lado interno voltado para cima) e quais caem "para baixo" (lado interno voltado para baixo). O adivinho então cita as passagens do odù que conhece ou que considera apropriadas para a ocasião ou para a questão que lhe foi apresentada, oferecendo sua interpretação deste odù de maneira semelhante a como um ministro cristão poderia interpretar um versículo ou capítulo da Bíblia, ou um advogado poderia explicar um artigo ou seção da Constituição.

Uma técnica alternativa de adivinhação envolve o uso de dezesseis caroços de dendê. O adivinho coloca os caroços na palma da mão esquerda e os agarra com a direita. Se conseguir pegar todos, nenhum traço é feito no pó de cupim da tábua de adivinhação. Se deixar cair apenas um, são feitos dois traços. Se deixar cair dois, é feito um traço. Em seguida, ele coloca os caroços na mão direita e repete o procedimento com a mão esquerda.

Os nomes dos dezesseis odù principais, com as marcas que os identificam, são mostrados abaixo:

---

[117] E. B. Idowu, Olodumare: God in Yoruba Belief, Frederick A. Praeger, 1963, pp. 77–78.

[118] Alguns dizem que há 16 odù principais e que cada um tem 16 subdivisões. Outros dizem que há 256 odù com muitas subdivisões.

[119] Para o estudo anterior, ver William R. Bascom, "Ifa Divination," Man 42, pp. 41–43; e Wande Abimbola, "The Odu of Ifa," African Notes vol. 1 (abril, 1964), pp. 6–12, para apresentação e tradução dos capítulos 3 e 4 de Òdí Méjì, o quarto dos odù principais. O estudo mais abrangente da adivinhação de Ifá publicado até agora é: William Bascom, Ifa Divination, Indiana University Press, 1969.

1. Ẹjì Ògbè
2. Òyẹ̀kú méjì
3. Ìwòrì méjì
4. Òdí méjì
5. Ìròsùn méjì
6. Òwónrín méjì
7. Òbàrà méjì
8. Òkànràn méjì
9. Ògúndá méjì
10. Òsá méjì
11. Ìká méjì
12. Òtúrúpòn méjì
13. Òtúá méjì
14. Ìrètè méjì
15. Òṣé méjì
16. Òfún méjì

Quando Òtúrúpòn-gúndá (uma combinação de dois dos odù principais, metade de Òtúrúpòn e metade de Ògúndá) aparece, o cliente é informado de que deve consultar Ifá por causa das crianças àbíkú que teve. Ifá diz que ela não terá mais àbíkú. Ifá também diz que há três àbíkú que frequentam a casa do cliente, e que, se esses àbíkú devem ser salvos, três bodes devem ser oferecidos a ele. Depois dessa oferenda, Ifá diz que ela terá um filho homem, cujo nome será "Masẹ́jọ."

O segundo filho também será homem e o nome dado a ele deverá ser "Òpé."
O terceiro filho será um homem e deverá ser chamado de "Òpì."

Iorubá	Português
Òtúrúpòngúndá, Òtúrúpòngèdè	**—**
Gedegede lọmọdé tápá elẹ́gẹ́dé.	*Crianças ficam eretas ao chutar independentemente.*
Òró gangan lọmọdé tàkìtì òrdè.	*Crianças ficam eretas antes de dar cambalhota.*
Lọ́ dífá fún Masẹ́jọ; a bù fún Òpé / Òpé a bù fún Òpì.	*Ifá foi consultado para Masẹ́jọ e também para Òpé e Òpì.*
Masẹ́jọ a mọ́ yín ò; Òpé, Òpì, a mọ́ yín ò.	*Masẹ́jọ, conhecemos todos vocês; Òpé, Òpì, nós conhecemos todos vocês.*
Nígbàtí a wá mọ́ yín lẹ́yìn ò, ló mọ́.	*E, conhecendo todos vocês, sabemos que não morrerão novamente.*

III. MEDICINA TRADICIONAL

CAPÍTULO III

MEDICINA TRADICIONAL

Curandeiros tradicionais

Os dados sobre idade, sexo, residência, escolaridade e religião das vinte e duas pessoas entrevistadas neste estudo que haviam adquirido reputação como curandeiros estão no Prefácio. A maioria desses praticantes trabalha em tempo parcial — dois dedicam de duas a cinco horas semanais à prática; dez, de seis a quinze horas; o tempo gasto por quatro depende do número de pacientes; e seis deram respostas variadas, incluindo trabalho em tempo integral. As taxas variam conforme a reputação do médico tradicional: cinco informantes cobravam de 10 kobo a ₦2, quatorze variavam de 50 kobo a ₦40, dois não tinham valor fixo, e um ajustava a taxa conforme sua relação com o paciente.

Não é incomum ouvir nigerianos escolarizados, bem como expatriados em Ìbàdàn, distinguirem entre "herbalistas" e babaláwo e outros adivinhos. Diz-se que os primeiros não usam adivinhação e se baseiam em história clínica e sintomas para o diagnóstico. Em geral, observa Prince, esses onísegun são considerados mais respeitáveis pelos iorubás ocidentalizados.[135] Nossas tentativas de encontrar "herbalistas puros" nas áreas de Ìbàdàn onde trabalhamos não tiveram êxito. Alguns dos curandeiros tradicionais entrevistados não estavam envolvidos ou tinham envolvimento mínimo com a religião tradicional, mas nenhum poderia ser chamado de "herbalista puro" no sentido de que não tivesse qualquer preocupação com adivinhação, feitiçaria ou magia. É possível distinguir entre médicos tradicionais quanto a habilidade de cura, reputação, preocupação com as bruxas, e assim por diante; mas, a meu ver, descartar todos os curandeiros que lidam com adivinhação e aspectos correlatos da crença tradicional como "charlatães" é um juízo amplo demais.[136]

Sem dúvida, alguns praticantes usam ervas e plantas sem muito conhecimento de suas propriedades. Há também vendedores ambulantes que aparecem nos mercados ou vão de porta em porta vendendo remédio nativo, Aspro, medicamentos patenteados e, em alguns casos, antibióticos.[137] Talvez aqueles que se enquadram nessas duas últimas categorias

---

[135] Raymond Prince, "Some Notes on Native Doctors and Their Management of Mental Illness", em T. Adeoye Lambo, First Pan-African Psychiatric Conference, Abeokuta, Government Printer, 1962, p. 282.

[136] Segundo as observações do Professor T. Adeoye Lambo sobre curandeiros tradicionais, "alguns dos menos conhecidos, sobretudo na Costa Oeste da África, têm-se revelado impostores ou entusiastas... seus métodos são obra de um intelecto calculista ou de uma imaginação exaltada. Apesar disso, muitos deles exibem qualidades mentais extraordinárias — bom senso, grande eloquência, muita ousadia — e seu trabalho revela notável destreza na controvérsia." T. A. Lambo, African Traditional Beliefs: Concepts of Health and Medical Practice, Ibadan University Press, 1963, p. 10.

[137] Nwokolo escreve que os "pseudomédicos" que andam por aí com estetoscópios, lancetas e seringas hipodérmicas são: (1) pessoas que podem ter vínculos com a profissão médica — inclusive químicos (farmacêuticos), tecnólogos de laboratório, ópticos, enfermeiros, radiografistas e até auxiliares e intérpretes hospitalares; (2) aventureiros que querem enriquecer depressa "vivendo da seringa"; e (3) pessoas de outros ofícios que praticam medicina em tempo parcial, inclusive alguns professores, alguns comerciantes e alguns ex-militares, que afirmam poder aplicar todas as injeções dadas pelos médicos a preços bem reduzidos. Pelo uso indiscreto de penicilina, diz Nwokolo, a cidade de Ibadan tem um dos maiores números do mundo de cepas de Staphylococcus

possam ser chamados de "charlatães". Na maioria dos casos, os curandeiros tradicionais atendem seus clientes num cômodo reservado às consultas. Alguns desses "consultórios" são organizados e limpos; outros são abarrotados e sujos. Um curandeiro muito procurado em Ìbàdàn passa o dia sentado no chão de terra, cercado por ovos, cascas de ovo, uma grande bacia contendo uma mistura de ovos e remédio nativo usada para tratar esterilidade temporária em mulheres, cerca de trinta garrafas de "Star beer" que haviam sido recheadas com medicina líquida tradicional (uma dessas garrafas estava rotulada "Ògùn Alè"), bolinhos de feijão assados, raízes moídas e misturadas com mel ou açúcar, folhas, "sabão nativo", três ṣìgìdì e uma figura de Ìbejì que fora trazida por uma paciente cuja metade de gêmeos havia morrido. Esse homem dizia ser batista, mas afirmou que não frequentava igreja em Ìbàdàn. Um certificado de "Médico Nativo" emoldurado de um certificado de Médico Nativo de Ilé-Ifè estava pendurado na parede do seu consultório, e ele disse pertencer à Oluawo Herbal Company of Ibadan. Em vez de usar um òpèlè (corrente de adivinhação) para diagnosticar doenças, um cliente desse curandeiro conversava com uma moeda e então a lançava sobre uma folha de caderno onde estavam desenhadas as marcações dos dezesseis odù de Ifá. Um ṣìgìdì era usado em empreitadas de conjuração, como trazer de volta a esposa que deixara o marido. O procedimento consistia em colocar uma lamparina de óleo acesa diante do ṣìgìdì e entonar um odù de Ifá.[138]

Um babaláwo, de 40 anos, que vive numa casa sólida e bem cuidada em Lalupon, realiza a maior parte de suas práticas à vista de quem quer que esteja presente. Ele não teve escolaridade. Herdou a posição do pai, que foi seu mentor tanto no culto a Ifá quanto na arte de curar, e escolheu um dos filhos para ser treinado nessas áreas. Um curandeiro muçulmano, de 60 anos, atende os clientes na sala da frente do segundo andar de sua casa antiga, pouco mobiliada. Ele diagnostica e adivinha por meio de Òṣányìn, representado por uma pequena figura de pano, semelhante a uma boneca. Sua técnica consiste em dirigir perguntas a Òṣányìn e então escutar atentamente as respostas assobiadas da divindade. Outros curandeiros que seguem esse procedimento são ventríloquos mais hábeis e obtêm palavras faladas em resposta às suas perguntas.

Um sacerdote de Ifá, de 46 anos, muito ativo na cura na região de Òjé, em Ìbàdàn, realiza as consultas na sala principal de sua casa. Esse homem, da subtribo Ìlèṣà, mudou-se de Ibokun para Ìbàdàn em 1954. Dezenas de combinações de raízes, folhas e cascas moídas, cada uma embrulhada em pedaço de jornal e amarrada com barbante, ou guardada em vidros ou latas, ficavam num cômodo pequeno ao lado. Chamou-nos a atenção uma garrafa grande que, segundo ele, continha bile da vesícula biliar de vaca, remédio muito poderoso. Esse curandeiro afirmava usar as bruxas para bons propósitos. Ele guarda uma pequena pena branca e macia, dita ser de um pássaro de bruxa, num vidro, e a usa em curas. Dois certificados estavam pendurados na parede: Oshogbo Society of Native Therapeutists (emitido em 1959) e Egbe Oníṣègun Gbegbeànìyì Ìjèbú (Associação de Médicos Nativos de Ìjèbú, emitido em 1950). Foi na casa desse homem que vimos o ritual de

---

resistentes à penicilina (Uchenna Nwokolo, "The Practice of Medicine by Laymen in Nigeria", Dokita, dezembro de 1960, p. 59). Sobre os vendedores de "patent medicines", Beier comenta: "Se o doente tiver sorte, vender-lhe-ão água colorida ou efunem pó. Se não tiver, mandar-lhe-ão tomar colheres de Sloan's Liniment contra a tosse... Vi uma criança receber seis comprimidos de nivaquine por dia contra gripe..." Ulli Beier, "Quack Doctors in a Yoruba Village", Dokita (dezembro de 1960), p. 57.

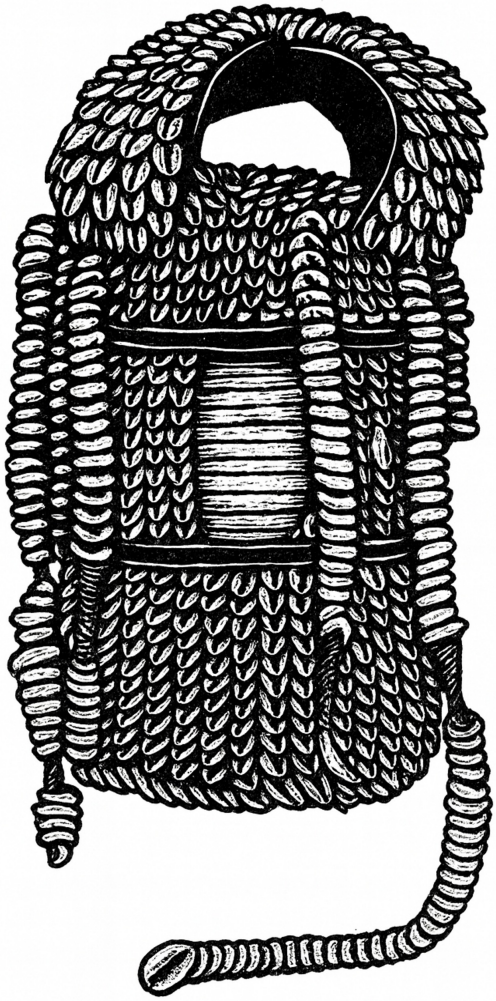
[138] Ver Fela Sowande, Ifa, Forward Press, Lagos, s.d. (provavelmente 1963), quadro entre as pp. 38 e 39. Ver também o Capítulo II deste estudo.

Ifá descrito no Capítulo I. Um homem de Ìbàdàn, de 70 anos, tornou-se muçulmano por volta dos 30 e hoje ocupa um cargo importante na Mesquita de Kudeti. A princípio insistiu que sua religião é o Islã e que não cultuava mais os òrìṣà; depois, disse que fora caçador e que, por isso, precisava participar da cerimônia anual de Ògún. Por fim, reconheceu participar das cerimônias de Ifá, Egúngún e Ẹ̀gbẹ́ (Ẹlẹ́rìkò), bem como de Ògún, e que conhece a fundo os ritos para essas e outras divindades. Esse informante já utilizou a adivinhação de Ifá em curas (seu pai foi sacerdote de Ifá), mas hoje usa dezesseis damas numeradas.

Associações de "médicos nativos"

A maioria dos médicos nativos possui um ou mais certificados de filiação a associações de curandeiros. Um exemplo dos documentos emitidos por tais "sociedades" foi visto na sala de consultas de um curandeiro de Lalupon.

IV. CRENÇAS RELIGIOSAS, MÁGICAS E MÉDICAS



CAPÍTULO IV

CRENÇAS RELIGIOSAS, MÁGICAS E MÉDICAS

No período de julho a setembro de 1964, 272 moradores de duas aldeias, Ijaye e Lalupon, e de três setores da cidade de Ibadan (Oje, Oke Offa e Isale Ijebu) foram entrevistados sobre religião, medicina e temas afins. Ijaye e Lalupon ficam a aproximadamente doze milhas de Ibadan. Todas as 272 pessoas incluídas neste relatório são de origem étnica iorubá. Em sua maioria, os informantes são não alfabetizados ou têm pouca escolaridade. Sob estreita supervisão, as entrevistas foram conduzidas em língua iorubá por M. O. Ogunyemi e Amos Adesimi, então estudantes da Universidade de Ibadan, e por Adeniran, então estudante da Universidade de Ife. O roteiro, apresentado no Apêndice, baseou-se em parte no "Questionário de Dados Sociais" utilizado por Alexander H. Leighton, T. Adeoye Lambo, Charles C. Hughes, Dorothea C. Leighton, Jane M. Murphy e David B. Macklin em seu estudo sobre saúde mental na Região Oeste da Nigéria.[181] Tentou-se obter uma amostra aleatória incluindo-se cada quarta casa nos locais estudados, mas não foi possível seguir esse procedimento à risca. Se não houvesse informante na quarta casa, os entrevistadores eram instruídos a tentar a casa seguinte. Embora o roteiro tenha sido pré-testado em áreas de Ibadan não incluídas neste relatório, foi talvez inevitável que as entrevistas realizadas no primeiro local (Ijaye) fossem um pouco menos completas e menos satisfatórias do que as feitas em Lalupon e em Ibadan. No início do trabalho de campo, dedicava-se um dia no escritório para cada dia no campo, a fim de, em equipe de quatro, revisar cada roteiro concluído.

Desde logo, cumpre assinalar algumas fragilidades desta amostra de falantes de iorubá na área de Ibadan. A proporção de pessoas com menos de 30 anos é bem menor entre os informantes de Ijaye do que entre os de Lalupon e de Ibadan, principalmente porque o pesquisador principal não deixou claro, no começo, que os mais jovens dos domicílios visitados não deveriam ser ignorados. A proporção de mulheres informantes em Ijaye é maior do que em Lalupon e em Ibadan, em grande parte porque uma porcentagem muito mais alta de residentes de Ijaye se dedica à agricultura, e vários maridos estavam, portanto, ausentes de casa no momento das entrevistas. Algumas poucas mulheres, em cada uma das aldeias e em Ibadan, recusaram-se a ser entrevistadas na ausência dos maridos. Trinta e quatro das quarenta e uma tabelas incluem 240 informantes ou mais, e nove delas incluem todos os 272 informantes. Quatro tabelas (1, 29, 31 e 32) incluem números menores de informantes (172–181), principalmente porque pessoas Nunca Casadas (79) e Divorciadas (9) não estão representadas.

Seria desejável poder afirmar que os casos ausentes teriam sido distribuídos aproximadamente da mesma maneira que os aqui relatados, mas isso não é possível. A alternativa é considerar as ausências como decorrentes de falhas de entrevista.

Pouquíssimas das respostas ausentes foram "Não sei"; quase todas foram "Sem informação". Recusas explícitas em responder eram raras e quase nenhuma entrevista foi interrompida. Há sempre alguma falha em qualquer estudo baseado em entrevistas e, em um estudo como o presente, é de se esperar um pouco mais do que o usual.

---

[181] A. H. Leighton, T. A. Lambo e outros, Psychiatric Disorder among the Yoruba, Cornell University Press, 1963, Apêndice E.

V. MUDANÇA NAS RELIGIÕES IORUBÁS E NA MEDICINA EM 1964

CAPÍTULO V

MUDANÇAS NAS RELIGIÕES IORUBÁS E NA MEDICINA EM 1964

RELIGIÃO EM 1964[190]

Na área de Ibadan, as seguintes parecem ser as principais tendências da vida religiosa:

1. Continua a conversão ao Islã e às confissões cristãs, incluindo as igrejas Aladura.
2. A participação nas grandes cerimônias anuais está diminuindo rapidamente e o prestígio dos rituais tradicionais está em declínio, mas esses desenvolvimentos não significam que os iorubás, como povo, tenham deixado de acreditar nos deuses antigos.
3. Famílias e indivíduos vêm elaborando compromissos, concessões e racionalizações que conciliam o antigo com o novo.
4. Encontram-se sincretismos de elementos tradicionais e não tradicionais em vários movimentos religiosos, sendo o maior deles o movimento Aladura.

Conversão ao Islã e às confissões cristãs

Em nossa amostra de iorubás "comuns" em duas aldeias, Ijaye e Lalupon, e em três setores de Ibadan (Oje, Oke-Offa e Isale-Ijebu), 5% disseram que cultuam os òrìṣà, 59% são muçulmanos e 36% são cristãos. Observamos no Capítulo III que, entre os 14 adoradores de òrìṣà, 7 cultuam apenas as divindades tradicionais, 6 seguem tanto o Islã quanto os òrìṣà, e 1 é ao mesmo tempo cristão e adorador de òrìṣà. Constatamos que quase um quinto (19%) de nossos informantes eram adoradores de òrìṣà ou pessoas que contribuem para o culto aos òrìṣà (ver Tabela 9, Capítulo IV).

Sete décimos de nossos informantes "comuns" disseram ter nascido em sua religião atual. Dos outros três décimos, o número dos que primeiro passaram para o Islã foi o dobro (55) do dos que primeiro se converteram a alguma confissão cristã (27). Metade dos que haviam aderido a outra religião e primeiro se tornaram cristãos filiou-se à Igreja Anglicana; um quinto entrou numa igreja Aladura; um quinto passou para a UNA (Igreja Africana); e os demais tornaram-se membros das Igrejas Batista, Metodista ou Católica. Dezessete informantes disseram que, mais tarde, ingressaram num segundo grupo religioso; sete escolheram a CMS (Anglicana) e seis aderiram a uma igreja Aladura.

Declínio dos cultos tradicionais, mas persistência das crenças tradicionais

De várias maneiras, o declínio das religiões tradicionais iorubás é evidente. A frequência às grandes cerimônias anuais vem diminuindo há muitos anos, e o prestígio desses rituais caiu acentuadamente, sobretudo entre os mais jovens. Idowu fala de um povo com "zelo morno para aprender as tradições" e de oficiais que "sem querer se afastaram do que as gerações passadas de adoradores aceitariam como tradições corretas (a língua e a ordenação das liturgias)".[191] A maior parte dos meus informantes que são líderes de culto concordou com esse juízo. Em comparação com algumas décadas atrás, relativamente

---

[190] Parte desta seção do Capítulo VI foi publicada em G.E.Simpson, "Religious Changes in South-Western Nigeria" (Mudanças religiosas no sudoeste da Nigéria), Anthropological Quarterly, abril de 1970, pp. 79-92.

[191] E. Bolaji Idowu, Olodumare: God in Yoruba Belief, Frederick A. Praeger, Inc., 1963, p. 215.

poucas pessoas na área de Ibadan dedicam suas vidas inteiramente aos assuntos do culto. Nossa pesquisa confirma a conclusão de Lloyd de que, hoje, os sacerdotes dos cultos iorubás são homens de poucos recursos e que seu prestígio na comunidade é baixo, apesar do fato de que seus poderes são temidos.[192]

Idowu diz que os santuários e templos por todo o país estão em "lamentável estado de abandono".[193] Em geral, verificamos que é isso mesmo na área de Ibadan. Sem dúvida o número de santuários diminuiu e, embora, segundo nossos informantes, sempre tenha havido alguma negligência em mantê-los limpos, essa negligência aumentou. Aqueles que cuidam escrupulosamente da aparência de seus altares dizem que os descuidados frequentemente enfrentam dificuldades.

A possessão por espíritos já não tem o prestígio que tinha há algumas décadas; de fato, é abertamente ridicularizada por parte dos jovens. Em algumas partes da área de Ibadan, os aspectos seculares das cerimônias de certas divindades — por exemplo, Egúngún — sobrepõem-se ao lado religioso das festas anuais. Hoje, alguns cristãos não entram na sala do santuário nem comem da carne oferecida aos òrìṣà, mas vestem a fantasia de Egúngún e participam das chicotadas por diversão. O culto público de Ṣọ̀npọ̀nná é proibido por lei em Ibadan porque se acreditava amplamente que seus devotos disseminavam germes da varíola durante o ritual anual. Hoje não há procissão de Ṣọ̀npọ̀nná; os ritos são realizados em casas ou dentro de compostos, com pouca ou nenhuma percussão e dança.

A mudança do papel das divindades urbanas merece comentário adicional. Mencionamos antes que Morton-Williams constatou que, dos santuários atacados pelos membros do culto apenas os dos principais deuses da cidade foram reconstruídos por subscrição pública. Em Lalupon, Obalogun é cultuado como fundador e protetor da aldeia, e muçulmanos, cristãos e adeptos das religiões tradicionais participam do primeiro dos dois rituais anuais para essa divindade. Esse ritual consiste em uma caçada coletiva de um dia da qual todos os homens aptos devem participar. Todos os animais abatidos nessa caçada são levados para a casa do Balẹ̀, e no dia seguinte realiza-se um banquete para o qual todos são convidados. A segunda cerimônia, realizada aproximadamente seis meses depois, hoje reúne relativamente poucas pessoas. Uma consequência latente interessante do primeiro ritual é a criação de um certo senso de identidade e unidade na população religiosamente mista da aldeia.[194]

---

[192] Peter C. Lloyd, "The Yoruba of Nigeria", em James L. Gibbs, Jr., Peoples of Africa, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1965, p. 574.

[193] Idowu, op. cit., p. 210.

[194] Em 1950, William B. Schwab ("The Growth and Conflict of Religion in a Modern Yoruba Community", ZAIRE, 6 (1952), pp. 829–835) constatou que os cultos mantidos por segmentos da comunidade em Oshogbo — e estes eram a maioria — haviam se tornado ineficazes e tinham poucos seguidores, mas que o pequeno número de cultos com significado para toda a comunidade havia assumido novas formas e nova importância. Por exemplo, o culto de Ọ̀ṣun, culto supremo e associado à fundação da cidade, perdera a maior parte de seu caráter religioso para a maioria do povo e assumira um papel secular. O ritual religioso foi mantido, mas passou a ser complementado por atividades seculares. Em 1950, o festival tradicional de Ọ̀ṣun era principalmente uma comemoração da fundação da cidade e era celebrado por muçulmanos e cristãos, assim como por tradicionalistas. Um desenvolvimento notável da última década é a atuação ativa de Suzanne Wenger, artista alemã expatriada, em estimular o interesse por cerimônias tradicionais na região de Oshogbo. Devota de várias divindades iorubás, a Srta. Wenger ajudou a restaurar a área do santuário principal perto da cidade. Ela e seus associados nigerianos moldaram diversas esculturas

Em Ibadan, os rituais tradicionais não contam com o apoio que antigamente recebiam das autoridades civis. Alguns desses oficiais comparecem a certas cerimônias, outros a nenhuma. Em algumas ocasiões contribuem com dinheiro, mas não participam abertamente dos ritos. Homens idosos lembram que, antigamente, na manhã da cerimônia anual, o egúngún prestava homenagem ao Ọba da cidade e que ele fornecia igbín, pombas, cães, galos, tartarugas e outros animais para as oferendas. Geralmente esses animais eram sacrificados no composto do Ọba, e o chefe do egúngún orava pelo Ọba. Agora, todos os Ọba de que esses informantes têm notícia não apoiam tais cerimônias.[195] Apesar de todos esses indícios do declínio das religiões iorubás, a verdadeira prova da força das crenças tradicionais aparecem nos momentos de dificuldade. Nessa hora, uma grande parcela dos iorubás, instruídos ou não, consulta um babaláwo ou outro líder tradicional em busca de orientação. Costuma-se dizer à pessoa em apuros que ofereça sacrifícios a Ògún, Ṣàngó, Òbàtálá ou a alguma outra divindade. O culto de Òrúnmìlà talvez persista por mais tempo do que a maioria dos outros cultos devido à estreita relação entre a adivinhação de Ifá e as crenças e práticas associadas à feitiçaria, à bruxaria e à medicina tradicional.

Quase um quinto da nossa amostra de 272 informantes "comuns" não respondeu à pergunta sobre manter ou não a religião tradicional. É possível — embora não seja certo — que muitos desses 53 indivíduos sejam indiferentes à continuidade das crenças religiosas tradicionais. Entre os 219 informantes que expuseram sua opinião, 69% disseram que as religiões tradicionais não deveriam ser mantidas, e 31% favoreceram sua manutenção. A Tabela 21 mostra que não há associação entre o local de residência (Ijaye, Lalupon e três setores de Ibadan) e a atitude diante da manutenção da religião tradicional. O mesmo vale para idade (χ^2 = 0,718; p < ...; g.l.=2) e para frequência escolar (ter ido à escola vs. não ter ido) e manutenção da religião tradicional (χ^2 = 0,45; p < 0,70; g.l.=1).

---

modernas em concreto de divindades principais, e ela participa de vários rituais anuais, o mais notável dos quais é a cerimônia de Òṣun. Seria interessante saber em que medida suas próprias opiniões ocasionaram uma reinterpretação de crenças antigas e se o interesse renovado em Oshogbo pela cerimônia anual de Òṣun restabeleceu alguns aspectos religiosos que, segundo Schwab, haviam praticamente desaparecido em 1950. Uma indicação da influência de Suzanne Wenger sobre a religião iorubá em Oshogbo encontra-se em Ulli Beier, Contemporary Art in Africa, Nova York e Londres, Frederick A. Praeger Inc., 1968, pp. 113–148.

[195] Sobre esse ponto, Idowu diz: "Houve um tempo em que o rei tinha de estar presente durante certos rituais. Agora, porém, ele pode cumprir sua parte desses rituais por procuração, ou nem cumpri-la. Um exemplo foi a queixa que ouvi dos adoradores de Ògún em Ondo, de que tiveram de omitir determinada parte de um ritual importante porque seu rei deixara de se interessar por certa cerimônia. Em outra ocasião, de grande significado para eles, o Ọni de Ifẹ teve de decidir, na última hora, não comparecer a uma cerimônia por causa de um provável tumulto político que sua presença poderia provocar." Idowu, op. cit., p. 210.

APÊNDICE A

Formulários utilizados neste estudo

MORADORES DE VILAS E MORADORES URBANOS

Número _____ Data da entrevista _____ Entrevistador(a) _____

Nome da vila _____

1. Nome completo do(a) informante: _____
2. Tribo _____ e subtribo _____
3. Sexo: _____

3a. Língua(s) falada(s):
a. Pelo(a) próprio(a): _____
b. Esposa(o): _____
c. Mãe: _____
d. Pai: _____

4. Idade
   a. Declaração do(a) informante: _____
   b. Estimativa do(a) entrevistador(a): _____
5. Estado civil
   a. Nunca casado(a) _____
   b. Atualmente casado(a) _____
   Se homem: Quantas esposas, incluindo as que vivem com você e as que vivem fora? _____
   Se mulher: Quantas coesposas (outras esposas do seu marido), incluindo as que vivem fora? _____
   c. Outro (especificar) _____
6. Quantos filhos você tem? _____
7. Que escolaridade seus filhos receberam? _____
   Até que nível de escolaridade você gostaria que seus filhos chegassem? _____
   Qual é o nível mais alto de educação alcançado por algum parente próximo seu? _____

Ao entrevistar os informantes, os diversos formulários aqui apresentados foram usados apenas como guias.

8. Que tipo de trabalho você faz? _____
   a. O que sua esposa (ou esposas) faz(em)? _____
   b. O que seu marido faz? _____
9. Quais são os diferentes tipos de ocupação que as pessoas têm por aqui? _____
10. Você tem alguma queixa (doença) agora? (listar) _____
11. Que doenças o(a) deixaram de cama nos últimos anos? _____

TRATAMENTO

Doença	Quando	Hospital	Casa	Tipo de tratamento	Duração da doença
a. _____					
b. _____					

12. Alguém já fez uma operação em você? Sim ____ Não ____
    a. Se "sim", onde? _____
    b. Se "sim", por qual motivo? _____
    c. Alguém já lhe aplicou uma injeção? Sim ____ Não ____

13. Você procura um médico nativo para tratamento?
    a. Frequentemente _____
    b. Às vezes _____
    c. Nunca _____

14. a. Quantas vezes, nos últimos dois anos, você ficou com um médico nativo para tratamento?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

    b. Quantas vezes, nos últimos dois anos, você preparou seu próprio remédio nativo?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

    c. Quantas vezes, nos últimos dois anos, você comprou remédio nativo?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

15. a. Quantas vezes, nos últimos dois anos, você tomou "remédio para o sangue"?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

    b. Você tomou remédio "para dar força/poder"?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

    c. Purgante?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

    d. Outras coisas?
    a. Frequentemente _____ b. Às vezes _____ c. Nunca _____

16. Nos últimos dois anos, algum problema de saúde afetou a quantidade de trabalho que você faz?
    a. Frequentemente _____
    b. Às vezes _____
    c. Nunca _____

Se sim, explique: _____